Maiser, Karl
Über Platons Euthyphron

Über
Platons Euthyphron

von

Dr. Karl Meiser,
K. Gymnasialrektor.

Programm zum Jahresberichte des K. Neuen Gymnasiums
in
Regensburg
für
das Studienjahr 1900/1901.

Regensburg.
Druck von Heinrich Schiele.

Über

Platons Euthyphron

von

Dr. Karl Meiser,
K. Gymnasialrektor.

Programm zum Jahresberichte des K. Neuen Gymnasiums

in

Regensburg

für

das Studienjahr 1900/1901.

Regensburg.
Druck von Heinrich Schiele.

Herrn Geheimrat

Dr. Wilhelm von Christ

zum

70. Geburtsfeste

in Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet.

I. Platons Euthyphron.

Einleitung.

An Platons grossen Dialogen Protagoras, Gorgias und Phädon besitzen wir für die Oberklasse des humanistischen Gymnasiums eine wunderbar angepasste Lektüre: der erhabene Stoff, die meisterhafte Form, der sittliche Ernst nehmen alle Kräfte des jugendlichen Geistes in Anspruch und wirken vereint auf Verstand, Gemüt und Charakter, wie kein anderer Schriftsteller der Weltlitteratur. Kein Volk hat einen ähnlichen Geist hervorgebracht, in dem Dichter und Denker so innig verbunden wären, dass sich niemand dem Zauber dieses überwältigenden Genies entziehen kann, am wenigsten die begeisterungsfähige Jugend, in der der Drang nach einer idealen Weltanschauung noch frisch und lebendig ist. Hoffentlich wird nie die Zeit kommen, wo wir aus blinder Vorliebe für die eigene deutsche Litteratur Platons Phädon etwa durch Schellings „Klara, ein Gespräch über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“ ersetzen. Schelling selbst war sich wohl bewusst, dass die deutsche Philosophie den platonischen Dialogen nichts Ebenbürtiges an die Seite stellen könne. Allgemein verständliche philosophische Dialoge scheinen ihm ein Bedürfnis für die deutsche Nation, um die Kluft zwischen dem Denken der Philosophen und des Volkes auszufüllen. „Auch ich,“ schreibt er in dem erwähnten Gespräche, „sehe den Philosophen lieber mit dem geselligen Kranz im Haare, als mit der wissenschaftlichen Dornenkrone, wo er

sich als ein wahrer abgemarterter Ecce homo dem Volke vorstellt.“ Aber er ruft verzweifelnd aus: „Es fehlt uns leider nichts als eben der Sokrates, eine so anerkannte und doch so bestimmte Persönlichkeit.“ Auch heute noch gilt sein Schmerzensruf: „Wo soll es hinaus mit dieser jetzigen Trennung der Gelehrten und des Volkes? Wahrlich ich sehe die Zeit kommen, wo das Volk, das so immer unwissender in den höchsten Sachen werden muss, aufsteht und sie zur Rede setzt und sagt: „Ihr sollt das Salz eurer Nation sein; warum salzt ihr uns denn nicht? Gebt uns wieder die Feuertaufe des Geistes; wir fühlen, dass wir sie nötig haben und weit genug zurückgekommen sind.“ Sehr richtig bemerkt Jakob Burckhardt (Griechische Kulturgeschichte 3, 380): „Im Gegensatze zu allen andern Philosophen verkehrte Sokrates mit jedermann und brachte die Weisheit, die bei ihm kein System, sondern eine Denkweise war, auf die Gasse; wir haben es bei ihm mit der grössten Popularität des Denkens über Allgemeines zu thun, die je versucht worden ist.“ Dieses Jugendzeitalter der Philosophie, das uns Platon in so wunderbarem Glanze zeigt, wird nicht wiederkehren, und so möge er immerdar für unsere Gymnasialjugend die Quelle philosophischer Begeisterung bilden, da nur bei ihm Schellings Forderung sich verwirklicht zeigt: „Das Tiefste muss das Klarste sein.“

Die grossen herrlichen Dialoge Platons können zwar nur mit besseren Klassen gelesen werden, die leider bei dem Rückgange der griechischen Kenntnisse immer seltener werden, doch haben auch die kleineren Dialoge, die auch für Schwächere verständlich sind, einen eigentümlichen Reiz. Einfachheit und erhabene Grösse herrscht auch in ihnen. Auch wenn nur zwei Personen das Gespräch führen, gibt es keine Einförmigkeit und keine Langweile, denn der eine Unterredner ist Sokrates, dessen durchdringende Verstandesschärfe, unbeugsame Charaktergrösse, heitere Ruhe und überlegene Ironie Platon überall so meisterhaft gezeichnet hat. In ihm ist das Ideal des Philosophen verkörpert, von dem Seneka (ep. 59) sagt: „Der Weise ist voll innerer Freude, heiter und

ruhig, unerschütterlich." „So ist der Geist des Weisen, wie die Welt oberhalb des Mondes: immer herrscht dort heitere Klarheit." Nur Lessing ist es mit seiner Charakteristik Nathans des Weisen gelungen, annähernd die gleiche Wirkung zu erzielen.

Die folgende Betrachtung ist dem kleinen Dialoge Euthyphron gewidmet und zwei kleinen Schriftwerken der griechischen Litteratur, die mit dem Inhalte des Euthyphron im Zusammenhange stehen. Im Euthyphron soll der Begriff der Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) fest bestimmt werden. Denn Sokrates erscheint hier durchaus naturgetreu dargestellt, thätig nach den beiden Richtungen, die Aristoteles (Metaph. 1078 b) als sein Verdienst hervorhebt: Anwendung der induktiven Methode und Feststellung allgemeiner Begriffe. Nur zwei Personen führt Platon zu seinem Zwecke zusammen, Sokrates und Euthyphron, den Philosophen und den Seher, und zwar zu der Zeit, wo Sokrates der Gottlosigkeit (*ἀσεβείας*) angeklagt ist, während Euthyphron im Begriffe ist, den eigenen Vater wegen Totschlages (*φόνου*) anzuklagen. Sie treffen sich vor der Gerichtshalle des Archon *βασιλεύς*. Euthyphron kommt vielleicht gerade aus der Halle, vor der Sokrates eben eintrifft; denn Euthyphron sagt am Schlusse des Gespräches: „Ich eile irgendwohin und muss jetzt gehen." Betrachten wir zunächst, was uns Platon in dem kleinen Dialoge über die beiden Persönlichkeiten mitteilt und wie er sie charakterisiert.

1. Sokrates.

Sokrates ist bedeutend älter als Euthyphron (12 A). Was ihn zu seinem öffentlichen Auftreten und zu seiner philosophischen Thätigkeit bestimmte, wird hier schön und einfach als Menschenliebe bezeichnet (*ὑπὸ φιλανθρωπίας* 3 D), die ja die Triebfeder aller grossen Reformatoren ist. Hier nimmt Platon nicht, wie in der Apologie Bezug auf den angeblichen Ausspruch des Orakels in Delphi. Scherzhaft sagt

Sokrates von seiner Lehrthätigkeit, dass er verschwenderisch jedermann mitteile, was er habe, nicht nur ohne Bezahlung, sondern sogar gerne bereit daraufzulegen, wenn einer geneigt sei, ihn zu hören (3 D). Öffentliche Lehrthätigkeit ist aber nicht ohne Gefahr. „Denn die Athener,“ sagt Sokrates (3 C), „kümmern sich nicht sonderlich darum, wenn sie glauben, dass einer in etwas tüchtig sei, wenn er nur seine Weisheit nicht an den Mann zu bringen suche; wenn sie aber von einem glauben, dass er auch andere so tüchtig mache, dann werden sie ärgerlich.“

Im Verlaufe des Gespräches wird Sokrates mit Dädalos verglichen (11 B). Da Dädalos der Sage nach derjenige Künstler war, der zuerst den Statuen die Augen öffnete, die Arme vom Rumpfe sonderte, die Beine trennte und schreitend darstellte, so dass seine Gebilde zu leben und sich zu bewegen schienen, so will Platon mit diesem Vergleiche Sokrates offenbar das Lob spenden, dass er zuerst Leben und Bewegung in das Denken der Athener gebracht habe, andererseits will Euthyphron den Tadel damit aussprechen, dass er alle bisher giltigen Begriffe umstürze und alles in Aufruhr bringe, wodurch Denkfaule wie Euthyphron in ihrer Ruhe gestört wurden. Sokrates versichert, dass ihm die Gewinnung fester Begriffe lieber wäre, als zur Geschicklichkeit des Dädalos die Schätze des Tantalos zu gewinnen (11 E: *ἢ πρὸς τῇ Δαιδάλου σοφίᾳ τὰ Ταντάλου χρήματα γενέσθαι*), das heisst, dass er feste Begriffe allen Schätzen der Welt vorziehe.

Von den Anklägern des Sokrates wird nur Meletos genannt (2 B), dessen Herkunft und Äusseres angegeben wird, vielleicht ein Beweis dafür, dass die Schrift unmittelbar nach Einreichung der Klage durch Meletos verfasst ist, ehe noch über die Mitkläger Anytos und Lykon näheres bekannt wurde. Da ein Klagepunkt lautete, dass Sokrates die Jugend verderbe, (3 A *διαφθείρειν τοὺς νέους*), spendet Sokrates dem Meletos das ironische Lob, er müsse ein gescheiter Kopf sein und verrate den künftigen grossen Staatsmann, weil er sein Augenmerk vor allem auf die Jugenderziehung richte und die

Jugendverderber auszurotten trachte. Der andere Punkt der Klage, dass Sokrates neue Götter erdichte und an die alten nicht glaube, wird in Zusammenhang gebracht mit Äusserungen des Sokrates über sein *δαιμόνιον* und der Ausdruck der Apologie *δαιμόνια καινά* wird hier durch *καινοὺς θεούς* (3 B) wiedergegeben, so dass ein Unterschied zwischen beiden Ausdrücken augenscheinlich nicht anzunehmen ist. Dergleichen Verleumdungen, meint Euthyphron, finden bei der Menge leicht Glauben (*εὐδιάβολα τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς πολλούς* 3 B). In Ermangelung anderer Vorwürfe ist man ja, wie es in der Apologie heisst, bei allen Philosophen leicht mit der Anschuldigung bei der Hand, dass sie nicht an Götter glauben (23 D *τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν — — θεοὺς μὴ νομίζειν*). Fragen wir uns nun, wodurch Sokrates, abgesehen von seinen Äusserungen über sein *δαιμόνιον*, Anlass gab, dass man an seiner Rechtgläubigkeit zweifelte, so antwortet Platon darauf deutlich, dass Sokrates sich ablehnend verhielt gegen religiöse Mythen, welche menschliche Leidenschaften, wie Hass, Feindschaft, Streit auch den Göttern beilegten. Er glaubte an einen Zeus *φίλιος*, an einen Gott der Liebe, (6 B *εἰπὲ πρὸς φιλίου*), und verwarf jede unwürdige Vermenschlichung der Götter. Dass die Klage des Meletos damit zusammenhieng, ist 6 A deutlich ausgesprochen, und dass Sokrates die Darstellung der Götter bei den Dichtern (Homer und Hesiod) bekämpfte, ist 6 B (*οἷα λέγεταί τε ὑπὸ τῶν ποιητῶν*) angedeutet. Er setzte also den Kampf gegen die Dichter fort, den schon Xenophanes in den berühmten Versen eröffnet hatte:

> Alles haben Homer, Hesiod auf die Götter gelogen,
> Was bei den Menschen als schimpflicher Frevel und Schande verübt wird:
> Diebstahl und Ehebruch und sich gegenseitig betrügen.

> *Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδός τε,*
> *ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν·*
> *κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.*

In Bezug auf den Ausgang seines Prozesses äussert sich Sokrates dem Euthyphron gegenüber scherzhaft: „Wie die Sache enden wird, das wisst nur ihr Seher“ (4 E), und Euthyphron antwortet darauf: „Nun, vielleicht wird es nichts von Bedeutung sein, Sokrates, sondern du wirst deinen Prozess nach Wunsch durchführen, wie auch ich wohl den meinigen.“ Auch diese Stelle scheint zu beweisen, dass der Dialog geschrieben ist, ehe der Prozess entschieden war. Man glaubt aus den Worten Euthyphrons die zuversichtliche Hoffnung Platons herauszuhören, dass die Sache nicht schlimm enden werde. Daher in dem ganzen Gespräche kein Wort des Grolles und der Bitterkeit, wovon der ganze Gorgias durchtränkt ist.

2. Euthyphron.

Euthyphron ist ein stolzer, selbstbewusster Seher. Er sagt zwar selbst, dass er in der Volksversammlung mit seinen Weissagungen als Narr ausgelacht werde, allein er kümmere sich nichts darum, denn es geschehe dies nur aus Neid; alle seine Weissagungen seien eingetroffen (3 C). Er glaubt im Besitze aller göttlichen Weisheit zu sein und hält seine Handlungsweise für unfehlbar, auch wenn die anderen sie verwerfen und für die That eines Narren erklären. Er hat keinen Begriff von wahrer Frömmigkeit, sondern hängt sich nur an die äussere Form der Frömmigkeit, an Opfer und Gebet. Gleichwohl lässt er es sich bereitwillig gefallen, dass Sokrates sich von ihm über Frömmigkeit belehren lassen will. Er spielt dem Sokrates gegenüber den hochmütigen Lehrer, der zwar alles weiss, aber sich in eine umständliche Auseinandersetzung nicht einlassen will (13 E 14 B). Er lobt seinen Schüler: „Du hast recht,“ setzt aber hochmütig hinzu „im allgemeinen“ (8 E). Er ist wissenschaftlich unfähig und denkfaul, da er bereits alle Weisheit zu besitzen glaubt. Daher sagt Sokrates zu ihm: „Du bist zu bequem infolge der Fülle

deiner Weisheit“ (*τρυφᾷς ὑπὸ πλούτου τῆς σοφίας* 12 A) und fordert ihn auf sich anzustrengen (*ξύντεινε σαυτόν*). Er ist gleichgiltig gegen die Wahrheit und begnügt sich auch mit einer falschen Definition. „Wenn es auf mich ankäme,“ sagt er, „würde die Definition so bleiben, wie sie ist.“ (*ἐμοῦ γε ἕνεκα ἔμενεν ἂν ταῦτα οὕτως* 11 D). Dabei ist er aber doch streitbar und weiss die schwache Seite eines Gegners ausfindig zu machen. „Wenn Meletos es wagen sollte, mir einen Prozess anzuhängen,“ sagt er siegesbewusst, „dann hätte ich bald ausfindig gemacht, wo er verwundbar ist, und es würde viel eher von ihm im Gerichtshofe die Rede sein, als von mir“ (5 C). Alle Fabeln und Märchen, die über die Götter bei den Dichtern überliefert sind, hält er buchstäblich für wahr, ja er sagt, dass er über die Götter Dinge erzählen könne, über die Sokrates sich entsetzen würde; aber Sokrates lehnt es ab, dergleichen jetzt anzuhören (6 C). Platon zeigt, dass ein derartiger Buchstabenglaube auf die sittlichen Handlungen der Menschen bedenklich einwirken müsse. Denn Euthyphron schliesst: Wenn Zeus, der beste und gerechteste unter den Göttern, seinen Vater fesseln durfte, so darf auch ich gegen meinen Vater gerichtlich vorgehen.

Bei all seiner Beschränktheit ist aber Euthyphron durchaus ehrlich; er lässt dem Charakter des Sokrates volle Gerechtigkeit widerfahren. Ja es scheint eine Hauptabsicht Platons gewesen zu sein, in dieser kleinen Schrift einen anerkannt Rechtgläubigen ein Zeugnis für Sokrates ablegen zu lassen, wie es glänzender nicht ausgesprochen werden konnte. Denn gleich nach Beginn des Dialoges sagt Euthyphron zu Sokrates: Meletos macht als Staatsmann einen schlimmen Anfang; „denn er scheint mir den Staat geradezu an seiner heiligsten Stätte anzugreifen, wenn er es unternimmt, dir ein Unrecht zu thun.“ (*ἀτεχνῶς γάρ μοι δοκεῖ ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν ἐπιχειρῶν ἀδικεῖν σέ.* 3 A).

Da gezeigt werden soll, dass Euthyphron unfähig ist ein wissenschaftliches Gespräch zu führen und keinen Begriff von der Frömmigkeit hat, kann und darf das Gespräch zu

keinem fertigen Ergebnisse führen: Euthyphron entzieht sich daher der ihm lästigen Untersuchung im Gegensatze zu dem Wissensdurste des Sokrates, der sagt: „Ich werde freiwillig nicht ablassen, bis ich den Begriff der Frömmigkeit ergründet habe.“ *ἐγώ, πρὶν ἂν μάθω, ἑκὼν εἶναι οὐκ ἀποδειλιάσω* 15 C). Euthyphron strengt gegen seinen Vater einen Prozess wegen Totschlags an. Den Thatbestand erzählt er (4 C) mit folgenden Worten: „Der Getötete war ein Arbeiter von mir, und wie wir auf Naxos das Land bebauten, diente er dort als Taglöhner bei uns. In der Trunkenheit nun und im Zorne auf einen unserer Haussklaven ersticht er ihn; mein Vater liess ihm nun die Füsse und Hände zusammenbinden und ihn in einen Graben werfen; dann sendet er einen Boten nach Athen, um bei dem Rechtsausleger anzufragen, was er thun solle. In der Zwischenzeit aber kümmerte er sich um den Gefesselten nichts und vernachlässigte ihn, indem er von der Ansicht ausgieng, dass er ein Mörder sei und nichts daranliege, wenn er auch sterben sollte, was denn auch wirklich sein Schicksal war. Denn durch Hunger, Frost und infolge der Fesseln stirbt er, ehe der Bote von dem Rechtsausleger zurückkam.“

Diese umständliche Angabe des Thatbestandes zeigt, dass es sich um einen wirklich vorgekommenen Rechtsfall handelt. Da aber die Athener seit dem Jahre 404 gezwungen waren ihre auswärtigen Kleruchien, also auch Naxos, aufzugeben, muss Platon mit künstlerischer Freiheit einen Prozess, der vor dem Jahre 404 spielte, in das Jahr 399, in die Zeit der Anklage des Sokrates, verlegt haben.

Nach moderner Auffassung hat der Vater des Euthyphron sich einer fahrlässigen Tötung schuldig gemacht, nach griechischer Auffassung trifft den Vater des Euthyphron keine Schuld, weil der Gestorbene ein Mörder war. Dies war nicht bloss die Ansicht des Vaters selbst, sondern auch der übrigen Angehörigen des Hauses, wie Euthyphron ausdrücklich angibt (4 D), und Sokrates legt auf die Fahrlässigkeit des Vaters so wenig Wert, dass er bei seiner kurzen Zusammenfassung des

Thatbestandes (9 A) diesen Umstand, dass der Vater den Gefesselten völlig vernachlässigte, ganz unerwähnt lässt, was unserem Gefühle höchst auffallend erscheinen muss. Wenn trotz dieser herrschenden griechischen Auffassung Euthyphron gegen seinen Vater gerichtlich vorgeht, so thut er dies nicht etwa aus feinerem sittlichen Gefühle, sondern aus religiösem Fanatismus, weil er die Befleckung (*τὸ μίασμα* 4 C) durch den Umgang mit einem Totschläger fürchtet. Diesen seinen religiösen Standpunkt will er allen anderen zum Trotz zur Geltung bringen, um dadurch seine höhere Einsicht in die göttlichen Dinge zu beweisen. Sokrates verwirft das Vorgehen des Euthyphron; er sagt (4 E): „Fürchtest du bei diesem Sachverhalte nicht, wenn du mit deinem Vater rechtest, dass du selbst eine unfromme Handlung begehst?“ ferner (9 A): „Wenn du mir zur Genüge beweisen kannst, dass alle Götter deine Handlungsweise für richtig halten, dann werde ich nimmer aufhören dich wegen deiner Weisheit zu preisen“ und 15 D sagt er mit bitterer Ironie: „Wenn du nicht deutlich wüsstest, was fromm und was unfromm ist, dann hättest du gewiss es nimmermehr unternommen, zugunsten eines Taglöhners deinen greisen Vater wegen Totschlages gerichtlich zu verfolgen, sondern du hättest dich sowohl vor den Göttern gefürchtet Gefahr zu laufen etwas unrechtes damit zu thun als auch vor den Menschen dich geschämt.“

Da demnach der Vater des Euthyphron nach griechischer Auffassung als schuldlos zu betrachten ist, kann ich es nicht billigen, wenn Wilamowitz (Philologische Untersuchungen I 219 Anmerkung) schreibt: „Den Anlass zum Euthyphron sehe ich doch wohl richtig in einer allerdings zu übler Kasuistik Anstoss gebenden Stelle des Gorgias (480 D 507 D), wo Sokrates noch vorschreibt, man müsse seine Verwandten selber anklagen. Vermutlich ward Platon zu der Korrektur durch Polemik veranlasst.“ Im Gorgias handelt es sich um wirklich begangenes Unrecht, im Euthyphron wird ein Unrecht nur von Euthyphron angenommen, von allen anderen geleugnet. Um zu zeigen, wie weit sich nach des Sokrates Anschauung

die Pietät des Sohnes den Eltern gegenüber erstreckt, war vielmehr auf die interessante Stelle im Protagoras (346 A B) zu verweisen, wo Sokrates bei Erklärung des Simonideischen Gedichtes sagt: „Simonides war der Ansicht, dass ein edler und guter Mensch oft sich zwinge jemand zu lieben und zu loben; so zum Beispiel komme es oft vor, dass einer einen schlimmen Vater oder eine schlimme Mutter oder eine schlimme Vaterstadt habe oder anderes der Art. Die Schlechten nun sähen dies gleichsam gerne, wenn sie in solcher Lage seien, wiesen tadelnd darauf hin und klagten über die Schlechtigkeit ihrer Eltern oder ihrer Vaterstadt, damit ihnen, wenn sie dieselben vernachlässigten, die Leute keine Vorwürfe machten und ihnen die Vernachlässigung nicht als Schimpf anrechneten, so dass sie noch mehr als sie verdienen sie tadeln und freiwillige Feindschaft zu der notwendigen hinzufügen; die Edlen dagegen hielten dies geheim und nötigten sich zu loben, und wenn sie den Eltern oder der Vaterstadt zürnten wegen ungerechter Behandlung, so beruhigten sie sich selbst und versöhnten sich, indem sie sich nötigten die Ihrigen zu lieben und zu loben.“ Dementsprechend schliesst sich Sokrates in Bezug auf die Handlungsweise des Euthyphron gegen seinen Vater dem Urteile derjenigen an, welche sagten, „es sei unfromm, dass der Sohn gegen seinen Vater wegen Totschlages gerichtlich vorgehe (4 E *ἀνόσιον γὰρ εἶναι τὸ ὑὸν πατρὶ φόνου ἐπεξιέναι*). Schon beim ersten Worte, das er davon aus dem Munde des Euthyphron hört, entfährt ihm der bezeichnende Ausruf „Um Himmelswillen!“ (4 A *Ἡράκλεις!*) und er fügt ironisch hinzu, man müsse es schon weit in der Weisheit gebracht haben, um die Berechtigung solchen Vorgehens einzusehen, was Euthyphron in seiner naiven Selbstgefälligkeit bestätigt.

3. Das Gespräch.

Sokrates erscheint als Angeklagter, Euthyphron als Kläger vor der Gerichtshalle. Es ist bezeichnend für den Charakter des Sokrates, dass Euthyphron sofort, als er hört, ein Staats-

prozess führe den Sokrates hieher, erregt in die Worte ausbricht: „Was sagst du, einen Staatsprozess hat einer, wie es scheint, gegen dich eingeleitet? Denn das kann ich doch nicht von dir annehmen, dass du einen anderen angeklagt hast.“ Nachdem die beiden Prozesse, zunächst der des Sokrates, dann der des Euthyphron, nach ihrer Bedeutung näher gekennzeichnet sind, entspinnt sich das philosophische Gespräch. Sokrates sagt: nachdem er der Gottlosigkeit angeklagt sei und ihn ein glücklicher Zufall noch vor dem Prozesse mit einem so weisen und frommen Manne zusammengeführt habe, so sei es das beste für ihn, ein Schüler des Euthyphron zu werden und sich von ihm über das Wesen der Frömmigkeit belehren zu lassen, um dadurch, wenn möglich, den Meletos zu bestimmen, seine Anklage zurückzuziehen. Euthyphron solle ihm also sagen, was das Fromme und das Unfromme seinem Begriffe nach sei. Euthyphron, der noch nicht weiss, was eine Begriffsbestimmung ist, antwortet zunächst ungeschickt: „Das Fromme ist das, was ich jetzt thue, nämlich dass ich gegen den, der unrecht gethan hat, sei es Mord, Tempelraub oder sonst ein derartiges Vergehen, gerichtlich vorgehe, ob es nun zufällig mein Vater oder meine Mutter oder sonst ein beliebiger ist; in solchem Falle aber nicht gerichtlich vorzugehen ist unfromm.“ Und er rechtfertigt seine Handlungsweise mit dem Verfahren des Zeus gegen seinen Vater Kronos und des Kronos gegen seinen Vater Uranos (5 E 6 A). Von Sokrates auf das Mangelhafte seiner Antwort aufmerksam gemacht und belehrt, dass eine Begriffsbestimmung allgemein sein müsse, nicht auf einen einzelnen Fall sich beschränken dürfe, sagt Euthyphron hochmütig: „Nun wenn du es so willst, Sokrates, will ich es dir auch so sagen“ und macht dann den ersten Versuch eine richtige Begriffsbestimmung zustande zu bringen, indem er sagt: „Das was die Götter lieben ist fromm, das was sie nicht lieben ist unfromm“ (*ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον* 6 E). Sokrates lobt zunächst die nun gelungene allgemeine Formulierung, erinnert aber dann daran, dass Euthyphron

glaube, dass unter den Göttern Streit und Feindschaft herrsche, dass also nicht alle Götter das Gleiche lieben und das Gleiche hassen. Wenn es sich bei einem Streite um Dinge handle, die man zählen, messen oder wägen könne, sei der Streit rasch geschlichtet, aber gerade im sittlichen Gebiete, bei den Begriffen gerecht und ungerecht, schön und hässlich, gut und schlecht, gebe es keinen derartigen Masstab, den Streit zu schlichten. Dass Sokrates hier ohne weiteres jeden Masstab zur Feststellung der sittlichen Begriffe leugnet, kann auffallen, aber er gründet darauf die Schlussfolgerung, dass nach Euthyphrons Annahme auch unter den Göttern Streit über die sittlichen Begriffe herrsche, dass also nicht alle ein und dasselbe für gerecht halten und lieben, folglich ein und dasselbe gottgeliebt und gottgehasst (*θεοφιλές* und *θεομισές*), etwas zugleich fromm und unfromm sein könne. Infolge dieses Einwandes des Sokrates berichtigt Euthyphron seine Definition dahin, dass er sagt: das Fromme sei das, was alle Götter lieben, und das Gegenteil, das was alle Götter hassen, unfromm (9 E). Aber gegen diese Definition erhebt nun Sokrates den Haupteinwand, dass mit dem Begriffe gottgeliebt (*θεοφιλές*) nichts über das Wesen des Frommen ausgesagt sei, sondern nur eine zufällige Eigenschaft des Frommen (*πάθος τι*) bezeichnet werde; denn das Fromme wird von allen Göttern geliebt, weil es fromm ist, aber es ist nicht fromm, weil es gottgeliebt ist, während das Gottgeliebte so genannt wird, weil es von allen Göttern geliebt wird. Fromm und gottgeliebt sind also verschieden von einander, können nicht gleichbedeutend sein. Euthyphron gibt seinem Unwillen darüber Ausdruck, dass Sokrates nichts gelten lasse, alles umstosse, er wisse nicht mehr, was er sagen solle.

Da greift Sokrates selbst ein und will ihm behilflich sein, die richtige Definition des Frommen zu finden. Hier beginnt also Sokrates seine eigene Ansicht über das Wesen des Frommen zu entwickeln. Er ordnet den Begriff des Frommen dem des Gerechten unter und so kommt Euthyphron mit Hilfe des Sokrates zu dem zweiten Versuch einer Definition des

Frommen: derjenige Teil des Gerechten sei fromm und gottgefällig, der sich auf die Behandlung der Götter beziehe (τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν 12 E), der übrige Teil des Gerechten beziehe sich auf die Behandlung der Menschen. Wenn die Frömmigkeit dem Begriffe der Gerechtigkeit untergeordnet wird, so hat dies offenbar den Sinn, dass die Gerechtigkeit diejenige Tugend ist, die jedem zuteilt, was ihm gebührt, als ἕξις διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ (Ὅροι 411 D). Vergleiche Ev. Matthaei 20, 21 ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. In den Ὅροι, die nicht von Platon herrühren, aber oft wörtlich aus Platon geschöpft sind, wird die εὐσέβεια definiert als δικαιοσύνη περὶ θεούς oder als δύναμις θεραπευτικὴ θεῶν ἑκούσιος (413 A) und ὅσιον als θεράπευμα θεοῦ (415 A). In dem Leben Platons bei Diogenes Laert. 3, 83 erscheint noch ein dritter Teil der Gerechtigkeit: die Sorge für die Verstorbenen (τῆς δὲ δικαιοσύνης ἐστὶν εἴδη τρία· ἡ μὲν γὰρ αὐτῆς ἐστι περὶ θεούς, ἡ δὲ περὶ ἀνθρώπους, ἡ δὲ περὶ τοὺς ἀποιχομένους. οἱ μὲν γὰρ θύοντες κατὰ νόμους καὶ τῶν ἱερῶν ἐπιμελούμενοι δῆλον ὅτι περὶ θεοὺς εὐσεβοῦσιν· οἱ δὲ δάνεια ἀποδιδόντες καὶ παρακαταθήκας δικαιοπραγοῦσι περὶ ἀνθρώπους· οἱ δὲ τῶν μνημείων ἐπιμελούμενοι δῆλον ὅτι περὶ τοὺς ἀποιχομένους).

In der nun gewonnenen Definition findet Sokrates zunächst den Ausdruck θεραπεία (Behandlung) unklar, da es auch eine Behandlung gebe, die der Höherstehende dem Niedrigeren, wie der Mensch den Tieren, angedeihen lasse, die zu deren Vorteil diene und geeignet sei, sie tüchtiger zu machen. In solchem Sinne könne der Ausdruck θεραπεία den Göttern gegenüber nicht verstanden werden, sondern es könne nur eine Behandlung gemeint sein, wie sie der Sklave seinem Herrn gegenüber anwende. Der Ausdruck θεραπεία wird also durch das unzweideutige ὑπηρετική ersetzt (13 D). Weiter untersucht Sokrates sodann, was diese Dienstleistung den Göttern gegenüber für einen Zweck habe. Denn jede Dienstleistung bezweckt irgend etwas Bestimmtes. Bei der Dienstleistung den Ärzten gegenüber sei der Zweck Herstellung der Gesund-

heit, bei der Dienstleistung den Schiffbaumeistern gegenüber Herstellung eines Fahrzeuges, bei der Dienstleistung den Baumeistern gegenüber Herstellung eines Gebäudes, und wie die Feldherren uns den Sieg im Kriege verschaffen, die Landleute die aus der Erde gewonnene Nahrung, so müssen auch die Götter uns irgend etwas Bestimmtes verschaffen (*ἀπεργάζονται* 13 E), wenn sie sich unserer Mithilfe bedienen. Auf die Frage, was dies sei, weiss Euthyphron nichts zu antworten, er hilft sich nur mit dem allgemeinen nichtssagenden *πολλὰ καὶ καλά*: viel Herrliches ist es, was uns die Götter verschaffen. Und als Sokrates dies nicht gelten lässt, springt er von der Beantwortung der Frage ab, versucht eine dritte Definition und ergeht sich in salbungsvollen Worten über den Segen der Frömmigkeit und das Unheil der Gottlosigkeit. Sokrates tadelt ihn deshalb und wirft ihm vor, dass es ihm an gutem Willen fehle ihn zu belehren. „Denn, sagt er, jetzt, da du hart am Ziele warst, bist du abgesprungen; wenn du mir diese Frage beantwortet hättest, dann hätte ich nunmehr hinreichend von dir gelernt, was Frömmigkeit ist" (14 C). Es ist klar, dass Platon dem aufmerksamen Leser damit einen Fingerzeig geben will, dass die richtige Definition der Frömmigkeit sich durch Beantwortung der letzten Frage leicht vervollständigen lasse. Die Antwort kann wohl nur lauten: Wenn wir uns in den Dienst der Gottheit stellen, so verschaffen uns die Götter die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*). Die Glückseligkeit beruht auf sittlicher Bildung und Gerechtigkeit (*παιδεία καὶ δικαιοσύνη* Gorgias 470 E), der edle und gute Mensch ist glückselig, der ungerechte und schlechte unglückselig (*τὸν μὲν γὰρ καλὸν κἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναί φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον* ebenda). Was im Euthyphron verschwiegen ist, ist in den Gesetzen deutlich ausgesprochen. Dort heisst es: Unter der glücklichen Weltregierung des Kronos liess der Herr der Welt aus Menschenliebe höherstehende Wesen, die Dämonen, über die Menschen herrschen, und indem diese Dämonenschar Friede, Scham und reichen Segen der Gerechtigkeit verbreitete, machte sie die Menschengeschlechter glückselig (713 E

εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπειργάζετο γένη). Ferner wird 716 D der Satz ausgesprochen: für den Guten ist Opfern und beständiger Verkehr mit den Göttern durch Gebete, Weihgeschenke und den gesamten Götterdienst das Herrlichste, Beste und Förderlichste zu dem glückseligen Leben (*ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον*).

Die nun gewonnene sokratisch-platonische Definition der Frömmigkeit würde also vollständig lauten: Die Frömmigkeit ist derjenige Teil der Gerechtigkeit, der sich in den Dienst der Gottheit stellt, um durch sie der Glückseligkeit teilhaftig zu werden. In den *Ὅροι* ist die *εὐδαιμονία* definiert (412 D) als das Gute, welches der Inbegriff aller Güter ist (*ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκείμενον*) oder als die sich selbst genügende Kraft, um glückselig zu leben (*δύναμις αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν*) oder als die sittliche Vollkommenheit (*τελειότης κατ᾽ ἀρετήν*). Fragen wir nun, warum das kleine Gespräch hier nicht endet, nachdem es bis zu diesem nicht ausgesprochenen, aber leicht zu findenden Schlusse gelangt ist, und warum Platon den Euthyphron noch eine dritte Definition versuchen lässt, so werden wir antworten müssen, weil die äusseren Formen der Frömmigkeit, Gebet und Opfer, noch nicht besprochen sind, und jene niedere, aber weit verbreitete Gesinnung, welche in der Frömmigkeit nur eine Art Handelsgeschäft zwischen Menschen und Göttern erblickt, noch nicht gekennzeichnet ist. Die neue Definition des Euthyphron fasst Sokrates in die Worte zusammen: Die Frömmigkeit ist eine gewisse Kenntnis des Opferns und Betens (14 C). Beten aber heisst so viel als die Götter um das bitten, wessen wir bedürfen, und opfern heisst den Göttern Gaben darbringen. Fasst man nun diese Gaben so auf, dass die Götter derselben bedürfen und einen Nutzen davon haben, so wäre die Frömmigkeit eine Art Handelsgeschäft (*ἐμπορική τις τέχνη* 14 E) zwischen Göttern und Menschen. Und Euthyphron hat so wenig Begriff von wahrer Frömmigkeit, dass er auch diese Auffassung, für einen Augenblick wenigstens, zugibt. Dann aber fühlt er doch das Unwürdige dieser Auffassung und erklärt die Gaben, die wir den

Göttern darbringen, nur für Ehrengaben, Auszeichnungen und etwas den Göttern Angenehmes (χάρις). Dieser letzte Ausdruck gibt dem Sokrates die Möglichkeit dem Euthyphron zu zeigen, dass er wieder auf die erste Definition zurückgekommen sei (χάρις = κεχαρισμένον = φίλον), dass er sich im Kreise bewegt habe, und bei dem ganzen Gespräche nichts herausgekommen sei, so dass die Untersuchung von vorne beginnen müsse.

Der nächste Zweck des Dialoges ist offenbar den Begriff der Frömmigkeit zu untersuchen und sie durch Unterordnung unter den Begriff der Gerechtigkeit aus der Zahl der Haupttugenden auszuscheiden. Wenn im Protagoras 349 B fünf Tugenden aufgezählt werden σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, so ist doch zu beachten, dass auch hier δικαιοσύνη und ὁσιότης unmittelbar zusammengerückt sind. Ein zwingender Beweis, dass deshalb der Protagoras früher abgefasst sein müsste als der Euthyphron kann darin nicht gefunden werden. Auch wenn die Frömmigkeit streng genommen unter die Gerechtigkeit fällt, kann sie immerhin auch als gesonderte Tugend aufgeführt werden. So wird im Gorgias 507 A gezeigt, dass der Besonnene (σώφρων) auch gerecht und fromm sei, mit folgenden Worten: „Gewiss wird der Besonnene das Gebührende thun sowohl in Bezug auf Götter als auf Menschen; denn er wäre nicht besonnen, wenn er das Ungebührende thäte. Notwendig muss dies so sein. Und gewiss, wenn er in Bezug auf Menschen das Gebührende thut, wird er Gerechtes thun, wenn aber in Bezug auf Götter, wird er Frommes thun, wer aber das Gerechte und Fromme thut, der muss notwendig gerecht und fromm sein.“ Auch hier sind also gerecht und fromm zusammengerückt, aber doch getrennt als zwei Seiten einer Tugend.

War die Untersuchung des Begriffes der Frömmigkeit der nächste Zweck des Dialoges, so wollte Platon andererseits auch durch den Kontrast der beiden einander gegenübergestellten Persönlichkeiten wirken. Sokrates, der die wahre Frömmigkeit im Herzen und in der Gesinnung trägt, der das

reine Wesen der Gottheit erkannt hat, der sein ganzes Leben in den Dienst der Gottheit gestellt hat, so dass er in der Apologie in Wahrheit von sich sagen kann: „ich bin in tausendfältiger Armut, weil ich im Dienste der Gottheit stehe“ (23 C *ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν*), Sokrates ist der Gottlosigkeit angeklagt, während Euthyphron, der keinen Begriff von wahrer Frömmigkeit hat, der sich die unwürdigsten Vorstellungen von der Gottheit macht, der den eigenen Vater lieblos anklagt, vor der Welt sich mit seiner Frömmigkeit und Weisheit brüstet. Platon sagt deutlich genug, dass diese Frommen eigentlich der Gottlosigkeit anzuklagen sind, denn er lässt den Sokrates zu Euthyphron sagen: „Dich scheint dieser Meletos und mancher andere gar nicht zu beachten, während er mich so scharfen Auges und so leicht erspäht hat, dass er mich der Gottlosigkeit anklagte“ (5 C). Welche Zeit wäre geeigneter gewesen den Sokrates so sprechen zu lassen als die Zeit der Anklage des Sokrates? Ich nehme also mit Schleiermacher an, dass Platon diesen Dialog unmittelbar nach der Anklage des Sokrates vor der Verhandlung des Prozesses verfasst hat.

II. Alkibiades,
das zweite Gespräch dieses Namens.

Wir besitzen unter den platonischen Dialogen noch ein anderes Gespräch, welches von Gebet und Opfer handelt; es ist Alkibiades betitelt und zwar das zweite Gespräch, welches diesen Namen führt. Kann dieses Gespräch auch nach Form und Inhalt nicht von Platon selbst herrühren, so enthält es doch unzweifelhaft sokratisch-platonische Gedanken und ist in mancher Beziehung sehr lesenswert. Wie tief gedacht ist zum Beispiele der Gedanke, dass alle Poesie etwas Rätselhaftes an sich trage, wie wahr ist dieser Satz auch heute noch in Hinblick auf die göttliche Komödie, Hamlet und Faust; von modernen Dichtungen nicht zu sprechen! Sokrates äussert sich darüber in seiner schalkhaften Art auf folgende Weise: „Es ist ja von Natur aus die gesamte Dichtkunst rätselartig und nicht der nächste beste kann sie verstehen. Wenn sie nun zu dem, dass sie von Natur so beschaffen ist, auch noch eines Mannes sich bemächtigt, der neidisch ist und uns seine Weisheit nicht offenbaren, sondern möglichst verhüllen will, dann zeigt sich die Sache ausserordentlich schwer verständlich, was ein jeder von den Dichtern eigentlich im Sinne hat“ (147 B C).

Sprachlich und sachlich interessant ist die Stelle, wo der Verfasser die Gradunterschiede angibt, die es im Unverstande (*ἀφροσύνη*) gebe. „Die den höchsten Grad besitzen, sagt er, nennen wir rasende, verrückte, (*μαινομένους*), die einen geringeren Grad besitzen, dumm und beschränkt (*ἠλιθίους*

τε καὶ ἐμβροντήτους), und wenn man die mildesten Ausdrücke gebrauchen will, sagt man stolz (*μεγαλοψύχους*) (Vergleiche unser Sprichwort: Dummheit und Stolz wachsen auf einem Holz) oder gutmütig (*εὐήθεις*) oder harmlos, unerfahren und unbeholfen (*ἀκάκους καὶ ἀπείρους καὶ ἐνεούς*). Du wirst aber noch viele andere Bezeichnungen finden, wenn du darnach suchst“ (140 C). Die Stelle, wo der Verfasser den Gott erscheinen lässt, um thörichte Herrschergelüste des Alkibiades zu befriedigen, (141 A *εἴ σοι ἐμφανὴς γενόμενος ὁ θεὸς ἐρωτήσειεν*, ebenso 148 A) mag dem Horaz vorgeschwebt haben, als er Satiren I 1, 15 schrieb: si quis deus „en ego“ dicat „iam faciam quod voltis“; denn Horaz lässt ebenfalls den Gott persönlich erscheinen, um thörichte Wünsche der unzufriedenen Menschen zu erfüllen.

Wir verdanken diesem Dialoge die Kenntnis eines Verses aus dem Spottgedichte Margites (147 B *πόλλ' ἠπίστατο ἔργα, κακῶς δ'ἠπίστατο πάντα* vielerlei Dinge verstand er, doch schlecht verstand er sie alle) und vier homerische Verse (149 D), die in unseren Homerhandschriften fehlen (von Barnes eingesetzt Ilias 8, 548 und 550—552).

Doch ich will den Gedankengang des Gespräches in Kürze wiederzugeben versuchen.

Sokrates trifft mit Alkibiades zusammen, der im Begriffe ist in den Tempel zu gehen, um zu beten. Beim Beten, meint Sokrates, heisst es vorsichtig sein, dass man nicht um Schlimmes statt um Gutes betet, zumal da die meisten Menschen unverständig (*ἄφρονες*) sind, wenn es auch im Unverstande (*ἀφροσύνη*) verschiedene Abstufungen gibt, von *μανία* bis zur mildesten Bezeichnung des Unverstandes. Unverständig ist, wer nicht weiss, was er thun und reden soll (140 E). Manche wünschen sich in ihrem Unverstande Herrschaft, Feldherrenwürden, Kinder, die doch oft unglücklich machen: darum hat der Dichter recht, der uns rät zu beten: (143 A)

> Zeus! das Gute verleih, auch wenn wir nicht darum beten!
> Aber das Schlimme versag auch dem, der Dich darum bittet!

Nicht alles Nichtwissen (*ἄγνοια*) ist schlimm, sondern das Nichtwissen des Besten und kein Fachwissen hat Wert, wenn es nicht mit dem Wissen des Besten verbunden ist (*ἡ τοῦ βελτίστου* oder *ὠφελίμου ἐπιστήμη* 145 C). Der Staat wie der Einzelne muss nach dem Wissen des Besten trachten und sich daran halten, wenn er das Richtige treffen will. Da es beim Beten vieler Vorsicht und Überlegung bedarf, empfiehlt sich das Gebet der Lakedämonier, welche die Götter nur bitten ihnen das Schöne zu dem Guten zu verleihen (*τἀκαλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς* 148 C). Dass diese fromme Bescheidenheit (*εὐφημία*) der Lakedämonier Gott wohlgefälliger sei als alle Opfer und Weihgeschenke derer, die mit ihren Gebeten die Gottheit nur lästern (*βλασφημούντων*), liess der Gott Ammon selbst den Athenern einmal durch seinen Priester verkünden. Auch Homer sagt, dass die Götter die Opfer der Gottverhassten zurückweisen (149 D. Homer Ilias 8, 548 bis 552). Denn nicht auf Geschenke und Opfer sehen die Götter, sondern auf das Herz, ob es fromm und gerecht ist. Verständig und gerecht sind nur diejenigen, die wissen, was man den Göttern und den Menschen gegenüber thun und reden muss. Wenn du also zu stolz bist, sagt Sokrates zu Alkibiades, dich des Gebetes der Lakedämonier zu bedienen, so warte noch mit dem Beten, bis jemand dir den Nebel von der Seele nimmt, dass du imstande bist, Gut und Bös zu unterscheiden. Alkibiades sehnt sich nach jenem Tage und will bis dahin sein Opfer verschieben.

Es kann auffallen, dass in dem Gespräche, das doch von Gebet und Opfer handelt, der Begriff fromm, Frömmigkeit (*εὐσεβής*, *εὐσέβεια*) gar nicht vorkommt; aber es ist eben auch hier der Begriff Frömmigkeit stillschweigend auf Gerechtigkeit zurückgeführt, wie deutlich hervorgeht aus dem Satze: „Verständig und gerecht sind nur diejenigen, die wissen, was man Göttern und Menschen gegenüber thun und sagen muss" (*φρόνιμοι δὲ καὶ δίκαιοι οὐκ ἄλλοι τινές εἰσιν τῶν εἰδότων ἃ δεῖ πράττειν καὶ λέγειν πρὸς θεοὺς καὶ πρὸς ἀνθρώπους* 150 B). 149 E ist *ὅσιος καὶ δίκαιος* verbunden. Nachdrücklich wird

der Gedanke hervorgehoben, dass die meisten Menschen unverständig sind: „Glaubst du nicht, sagt Sokrates, dass von den Bürgern in der Stadt die verständigen nur wenige sind, unverständig aber die meisten?“ (*οὐκ οἴει τῶν ἐν τῇ πόλει ὀλίγους μὲν εἶναι τοὺς φρονίμους, ἄφρονας δὲ δὴ τοὺς πολλούς*: 139 C). Ebenso 145 A: „Nicht wahr, du sagst die Mehrzahl ist unverständig, die Minderzahl verständig?“ und 146 C: „Hast du nun nicht behauptet, du nennest die Mehrzahl unverständig, die Minderzahl verständig?“ In ihrem Unverstande glauben die Menschen durch grossartige Opfergaben auf die Götter einwirken zu können, während doch die Götter thatsächlich die Opfer der Frevler zurückweisen. „Denn so beschaffen, glaube ich, ist das Wesen der Götter nicht, dass sie sich durch Geschenke verführen lassen wie ein gemeiner Wucherer“ (*οὐ γὰρ οἶμαι τοιοῦτόν ἐστι τὸ τῶν θεῶν ὥστε ὑπὸ δώρων παράγεσθαι οἷον κακὸν τοκιστήν* 149 E). „Es wäre ja auch arg, wenn die Götter auf unsere Geschenke und Opfergaben sehen sollten, statt auf unser Herz, ob einer fromm und gerecht ist. Viel eher, glaube ich, sehen sie darauf, als auf diese grossartigen Prozessionen und Opferfeste, die ja auch solche jedes Jahr halten können, die sich vielfach gegen Götter, vielfach gegen Menschen vergangen haben, sowohl einzelne als ganze Staaten: aber weil eben die Götter nicht bestechlich sind, verachten sie alle diese Festlichkeiten.“ (*καὶ γὰρ ἂν δεινὸν εἴη, εἰ πρὸς τὰ δῶρα καὶ τὰς θυσίας ἀποβλέπουσιν ἡμῶν οἱ θεοί, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ψυχήν, ἄν τις ὅσιος καὶ δίκαιος ὢν τυγχάνῃ. πολλῷ γε μᾶλλον οἶμαι ἢ πρὸς τὰς πολυτελεῖς ταύτας πομπάς τε καὶ θυσίας, ἃς οὐδὲν κωλύει πολλὰ μὲν εἰς θεούς, πολλὰ δ' εἰς ἀνθρώπους ἡμαρτηκότας καὶ ἰδιώτην καὶ πόλιν ἔχειν ἀν' ἕκαστον ἔτος τελεῖν· οἱ δὲ ἅτε οὐ δωροδόκοι ὄντες καταφρονοῦσιν ἁπάντων τούτων* 149 E). Den gleichen Gedanken spricht Platon im 10. Buche der Gesetze aus, wo er sagt: „Dass aber hinwiederum die Götter sich erbitten lassen von denen, die unrecht thun, indem sie Geschenke annehmen, das darf man keinem zugeben, sondern muss es vielmehr auf alle Weise nach Kräften widerlegen“ (*τὸ δὲ παραι-*

ητοὺς αὖ θεοὺς εἶναι τοῖσιν ἀδικοῦσι δεχομένους δῶρα οὔτε τινὶ συγχωρητέον παντί τ' αὖ κατὰ δύναμιν τρόπῳ ἐλεγκτέον 905 D). Ähnlich äussert sich auch Isokrates, der in seiner Jugend dem sokratischen Kreise nahe stand, an Nikokles 20: „In deinem Verhalten gegen die Götter richte dich nach den Weisungen der Vorfahren, halte aber das für das schönste Opfer und die höchste Gottesverehrung, wenn du dich selbst so edel und gerecht als möglich zeigst; denn es ist eher Hoffnung, dass solche etwas Gutes von den Göttern erwirken als diejenigen, welche viele Opfertiere zu Boden strecken“ (*Πρὸς τοὺς θεοὺς ποίει μὲν ὡς οἱ πρόγονοι κατέδειξαν, ἡγοῦ δὲ θῦμα τοῦτο κάλλιστον εἶναι καὶ θεραπείαν μεγίστην, ἂν ὡς βέλτιστον καὶ δικαιότατον σαυτὸν παρέχῃς· μᾶλλον γὰρ ἐλπὶς τοὺς τοιούτους ἢ τοὺς ἱερεῖα πολλὰ καταβάλλοντας πράξειν τι παρὰ τῶν θεῶν ἀγαθόν*).

Im Mittelpunkte des Gespräches steht die Forderung, dass der Mensch sich „das Wissen des Besten“ aneignen müsse, um richtig zu leben. Wie Athene bei Homer dem Diomedes den Nebel von den Augen nahm, dass er imstande war Unsterbliche und Sterbliche zu erkennen, so muss dem Menschen vor allem der Nebel von der Seele genommen werden, dass er imstande ist Gut und Bös zu unterscheiden (150 D). Alles Wissen hat keinen Wert, wenn es nicht mit diesem Wissen verbunden ist. Was nützt zum Beispiele die Kenntnis des Kriegführens, wenn man nicht weiss, wann und wie lange es besser ist Krieg zu führen? (145 B). „Es ergibt sich, sagt Sokrates, dass der Besitz alles anderen Wissens, wenn einer es ohne das Wissen des Besten besitzt, dem Besitzer selten Nutzen, meist Schaden bringt.“ (*κινδυνεύει τό γε τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν κτῆμα, ἐάν τις ἄνευ τῆς τοῦ βελτίστου κεκτημένος ᾖ, ὀλιγάκις μὲν ὠφελεῖν, βλάπτειν δὲ τὰ πλείω τὸν ἔχοντα αὐτό* 144 D). An „das Wissen des Besten“ muss man sich halten, wie der Kranke an den Arzt oder derjenige, der die See ungefährdet befahren will, an einen Steuermann. „Wer aber im Besitze des sogenannten Vielwissens und Vielkönnens ist, aber dieses Wissens entbehrt und von den ein-

zelnen anderen Kenntnissen sich treiben lässt, wird dieser nicht wirklich mit Recht von heftigem Sturme heimgesucht werden, weil er, meine ich, ohne Steuermann auf die hohe See sich wagt, wo er sein Leben nicht lange ungefährdet behalten kann?" (*ᾧ δὲ δὴ τὴν καλουμένην πολυμαθίαν τε καὶ πολυτεχνίαν κεκτημένος, ὀρφανὸς δὲ ὢν ταύτης τῆς ἐπιστήμης, ἀγόμενος δὲ ὑπὸ μιᾶς ἑκάστης τῶν ἄλλων, ἆρ' οὐχὶ τῷ ὄντι δικαίως πολλῷ χειμῶνι χρήσεται, ἅτε οἶμαι ἄνευ κυβερνήτου διατελῶν ἐν πελάγει, χρόνον οὐ μακρὸν βίου ἀθῷον ἔχων;*[1]) 147 A).

Wer also richtig beten will, muss nach Sokrates wissen, was das Beste für den Menschen ist, er muss ein reines Herz und gerechten Sinn haben, sonst lästert er mit thörichten Bitten und nutzlosen Opfern die Götter: für alle Fälle empfiehlt er das schlichte Gebet des ungenannten Dichters und die bescheidene Bitte der Lakedämonier. Goethe sagt in den Wanderjahren I c. 10: Grosse Gedanken und ein reines Herz, das ists, was wir uns von Gott erbitten sollten!"

[1]) So lese ich für das überlieferte verderbte [illegible] oder *θεῶν*). Vergleiche das kurz vorherstehende *τὸν ἀσφαλῆ* [illegible] und Epinomis 982 A *μακραίωνα βίον ἔχειν*. Das Adjektiv [illegible] hat Platon auch gebraucht Nomoi 784 D und Sophistes 254 D.

III. Lukians Schrift von den Opfern
(περὶ θυσιῶν).

Auch unter Lukians Schriften findet sich eine kleine Abhandlung, die mit Platons Euthyphron in Zusammenhang steht. Ist die Schrift von den Opfern auch nicht von Lukian selbst verfasst, so ist sie doch unzweifelhaft in seinem Geiste geschrieben. Der Gedanke, den Sokrates im Euthyphron mit leiser Ironie hingeworfen hat, dass die Frömmigkeit von manchen als eine Art Handelsgeschäft zwischen Göttern und Menschen betrachtet werde, wird hier mit bitterer Satire und beissendem Sarkasmus ausgeführt.

„Was die thörichten Menschen, beginnt der Verfasser, bei ihren Opfern, Festen und feierlichen Aufzügen thun, um was sie beten und was sie geloben und was sie von den Göttern denken, darüber wird gewiss jeder lachen, wenn er auch noch so niedergeschlagen und betrübt ist, in Hinblick auf das unvernünftige Treiben und noch viel eher, denke ich, als er lacht, wird er sich die Frage vorlegen, ob man sie fromm (εὐσεβεῖς) nennen soll oder im Gegenteil Götterfeinde und Unselige (κακοδαίμονας), da sie eine so niedrige und unwürdige Vorstellung von der Gottheit haben, dass sie glauben, sie bedürfe der Menschen, freue sich an ihren Schmeicheleien und ärgere sich über Zurücksetzung."

Er beweist dies durch den angeblichen Groll der Artemis, weil sie von Öneus nicht zum Opferfeste beigezogen wurde; infolge dessen musste ganz Ätolien leiden, die Kalydonier

stürzten ins Unglück, so viele fanden ihren Tod und Meleager musste hinsiechen. „So tief ging es ihr also zu Herzen, dass ihr die Opfergenüsse versagt blieben. Und ich glaube sie zu sehen, fügt der Satiriker hinzu, wie sie damals allein im Himmel war, während die anderen Götter zu Öneus gezogen waren, wie sie sich furchtbar aufführte und sich schrecklich geberdete, dass sie bei einem solchen Feste zurückbleiben musste.“ (c. 1).

Als Gegenstück führt er die Äthiopier an, die gottbegnadeten und dreimal glückseligen, denen Zeus es lohnt, dass sie ihn und die übrigen Götter zwölf Tage nacheinander bewirteten, wie Homer erzählt (Ilias 1, 423 ff.).[1])

„So thun die Götter (fährt der Verfasser fort), wie es scheint, nichts von dem, was sie thun, ohne Bezahlung, sondern sie verkaufen die einzelnen Güter an die Menschen, und man kann sich von ihnen Gesundheit, wenn es sich gerade so trifft, um ein Kalb kaufen, Reichtum um vier Rinder, Königsherrschaft um eine Hekatombe, das Glück wohlbehalten von Ilion nach Pylos zurückzukehren um neun Stiere (Odyssee 3, 8) und die günstige Fahrt von Aulis nach Ilion um eine königliche Jungfrau; denn Hekabe erkaufte sich die Gunst, dass die Stadt damals nicht eingenommen wurde, von der Athene um zwölf Rinder und ein Prachtgewand (Ilias 6, 288 bis 311). Man darf aber annehmen, dass viele Dinge bei ihnen auch um einen Hahn, einen Kranz, ja nur um eine Weihrauchspende feil sind“ (c. 2).

Die Menschen verlangen daher die Hilfe der Götter als ihr Recht. Er zeigt dies an dem Beispiele des Apollopriesters Chryses (Ilias 1), der, als er unverrichteter Dinge von Aga-

---

[1]) Julius Sommerbrodt (Lucianus voluminis primi pars posterior Berlin, Weidmann 1889) hat in seiner adnotatio critica p. LXI den angeblich verderbten Text von cap. 2 kläglich misshandelt. In der Flüchtigkeit setzt er Ἄρτεμις = Minerva. Auch unterschätzt er den Autor bedeutend, wenn er schreibt: „velim alii reperiant etiam verba magis ad rem apposita. Quamquam talis libri scriptor vix ea cura dignus habendus est.“

memnon zurückkehren musste, sich mit den vorwurfsvollen Worten an Apollo gewendet habe: „Mein bester Apollo! ich habe deinen Tempel, der früher unbekränzt war, oft bekränzt und habe dir so viele Schenkelstücke von Stieren und Ziegen auf den Altären verbrannt, du aber siehst es gleichgiltig mit an, wenn ich so behandelt werde, und achtest deinen Wohlthäter für nichts." Mit diesen Worten habe er den Gott so beschämt, dass Apollo sofort seinen Bogen ergriff, über dem Schifflager sich niederliess und mit seinen Pestpfeilen die Achäer samt ihren Maultieren und Hunden niederschoss (c. 3).

Die Erwähnung des Apollo gibt dem Verfasser Gelegenheit, einiges aus dem Leben dieses Gottes zu berichten, was die Dichter von ihm erzählen (*ἃ περὶ αὐτοῦ οἱ σοφοὶ τῶν ἀνθρώπων λέγουσιν*: seine unglücklichen Liebschaften (Hyakinthos, Daphne), seine Verurteilung wegen der Tötung der Kyklopen und seine Verweisung aus dem Himmel, wie er auf Erden in Menschengestalt dienen musste, in Thessalien bei Admet und in Phrygien bei Laomedon; bei dem letzteren habe er mit Poseidon aus Not Ziegel machen und die Mauer bauen müssen (Ilias 7, 452 f. 21, 441 ff.), wofür sie von Laomedon nicht einmal den vollen Lohn erhalten hätten, sondern er sei ihnen mehr als 30 troische Drachmen schuldig geblieben (c. 4). Diese und noch viel schändlichere Dinge berichten die Dichter in hochtrabenden Worten von den Göttern (*ταῦτα σεμνολογοῦσιν οἱ ποιηταὶ περὶ τῶν θεῶν καὶ πολὺ τούτων μιαρώτερα*) unter Anrufung der Musen und gottbegeistert, wie sich denken lässt, zum Beispiele wie Kronos seinen Vater Uranos entmannte, die Herrschaft führte und seine Kinder auffrass, wie Zeus durch die List der Rhea gerettet auf Kreta von einer Ziege ernährt wurde, dann seinen Vater stürzte und sich selbst der Herrschaft bemächtigte, seine vielen Heiraten und seine Vermählung mit seiner Schwester Hera, seine Liebesabenteuer, durch die er den Himmel mit Kindern bevölkerte, und seine Verwandlungen (Goldregen, Stier, Schwan, Adler), die Sagen von der Geburt der Athene und des Dionysos (c. 5). Ähnliches singen sie von Hera und ihrem unglücklichen Sohne

Hephästos, dem Schmied und Feuerarbeiter, der in Russ und Rauch sein Leben hinbringt und nicht einmal seine geraden Glieder hat, denn er hinkt, seitdem ihn Zeus aus dem Himmel schleuderte, und nur den barmherzigen Lemniern, die ihn auffiengen, hat er es zu verdanken, dass er mit dem Leben davonkam. Und wie grausam wurde erst Prometheus von Zeus gestraft, bloss weil er so überaus menschenfreundlich war! (*διότι καθ' ὑπερβολὴν φιλάνθρωπος ἦν*) (c. 6). Und wie abstossend ist die alte Rhea mit ihrem Attis, der gegenüber die Ehebrecherin Aphrodite und Selene mit ihrem Endymion als unschuldig gelten müssen (c. 7).

Von diesen Göttersagen geht der Verfasser über auf den Göttersitz, den Himmel (*οὐρανός*). Aussen ist er nach Homer von Erz, oben scheint das Licht glänzender, die Sonne ist reiner, die Sterne sind strahlender und alles ist Tag, der Fussboden von Gold. Am Eingange wohnen die Horen als Thorwächterinnen, dann folgen Iris und Hermes, die Diener und Boten des Zeus. Daran schliesst sich die Schmiede des Hephästos, dann kommen die Wohnungen der Götter und die Königsburg des Zeus, lauter herrliche Werke des Hephästos (c. 8). Aber die Götter versammelt bei Zeus (Ilias 4, 1), um, wie es sich ziemt, in erhabener Sprache zu reden, richten ihren Blick auf die Erde und spähen überall umher, ob sie irgendwo Feuer aufflammen oder Dampf aufsteigen sehen. Und wenn einer opfert, dann laben sich alle mit offenem Munde den Rauch einschlürfend und wie die Mücken das Blut trinkend, das um die Altäre fliesst. Wenn sie aber zuhause speisen, dann ist Nektar und Ambrosia ihr Mahl. Vor Zeiten nun nahmen auch Menschen an den Göttermahlzeiten teil, wie Ixion und Tantalos, aber da sie frevelten und den Mund nicht halten konnten, haben sie auch jetzt noch dafür zu büssen, und der Himmel ist jetzt dem sterblichen Geschlechte unzugänglich und verschlossen (c. 9).

So leben die Götter und darnach richtet sich auch die Götterverehrung (*θρησκεία*) der Menschen. Zuerst weihten sie jedem Gotte heilige Haine, Berge, Vögel und Bäume, dann

nahmen einzelne Städte und Länder bestimmte Götter für sich in Beschlag: der Delier den Apollo, der Athener die Athene, der Argiver die Hera, der Mygdonier die Rhea, der Paphier die Aphrodite und die Kreter behaupten gar, dass Zeus bei ihnen nicht bloss geboren und aufgewachsen, sondern auch gestorben sei. Wenn das wahr ist, dann ist es eine grosse Täuschung zu glauben, dass Zeus Blitz und Donner, Regen und Wind sende und alles regiere, denn die Kreter zeigen ja sein Grab (c. 10). Dann erbauten sie ihnen Tempel und fertigen Bildnisse von ihnen an, indem sie Künstler, wie Praxiteles, Polyklet und Phidias dazu auffordern. Diese haben zwar die Götter nirgends gesehen, aber sie stellen den Zeus als bärtigen Mann dar, den Apollo ewig jung, den Hermes mit keimendem Barte, den Poseidon dunkel gelockt und die Athene glanzäugig.[1] Und die Tempelbesucher glauben nicht mehr Elfenbein und Gold zu sehen, sondern den Zeus selbst, den Phidias auf die Erde versetzt und gezwungen hat, immer die öde Ebene von Pisa zu betrachten, wo er zufrieden sein muss, wenn ihm nach vier langen Jahren einmal einer bei den olympischen Spielen nebenbei opfert (c. 11).

Dann geht der Verfasser über auf die Schilderung der Opfer und Opfergebräuche. Von unblutigen Opfern erwähnt er Weihrauch und Kuchen und fügt hübsch hinzu: „Der Arme versöhnt seinen Gott, indem er ihm nur die Rechte küsst.“ Als blutige Opfer nennt er Rinder, Lämmer, Ziegen. Nur tadellose Tiere werden geopfert, bekränzt führt man sie zum Altare und schlachtet sie vor den Augen des Gottes, während sie jammervoll brüllen und natürlich Gott wohlgefällige Laute von sich geben, ihr Röcheln bildet die Musik zu dem Opfer.

---

[1]) Goethe sagt (Wanderjahre 3 c. 18): „Ferner bringen auch die Künste Vieles aus sich selbst hervor und fügen anderseits Manches hinzu, was der Natur an Vollkommenheit abgehet, indem sie die Schönheit in sich selbst haben. So konnte Phidias den Gott bilden, ob er gleich nichts sinnlich Erblickliches nachahmte, sondern sich einen solchen in den Sinn fasste, wie Zeus selbst erscheinen würde, wenn er unsern Augen begegnen möchte.“

„Wer möchte nicht annehmen, dass die Götter Freude empfinden bei diesem Anblicke?“ (c. 12). Und welcher Widerspruch! Man verbietet jedem, der keine reinen Hände hat, in den Kreis innerhalb der Weihwassergefässe zu treten; der Priester selbst aber steht blutbefleckt da, wie der Kyklop wühlt er im Fleische, nimmt die Eingeweide und das Herz heraus, giesst das Blut um den Altar und vollbringt alles in gottgefälliger Weise. Dann verbrennt er das Opfertier: göttlicher, heiliger Qualm dringt empor und verbreitet sich allmählich unmittelbar bis zum Himmel. Der Skythe verwirft alle diese Opfer und hält sie für zu niedrig; er opfert seiner Artemis die Menschen selbst und glaubt damit die Göttin zu befriedigen (c. 13). Doch dieses Treiben ist vielleicht noch erträglich, wie auch das der Assyrier, Phryger und Lyder, aber wenn man nach Ägypten kommt, dann sieht man erst seine Wunder und wahrhaft himmelswürdige Gestalten: den Zeus mit einem Widderantlitze, den guten Hermes mit einem Hundegesichte, den Pan vollständig als Bock und eine andere Gottheit als Ibis, Krokodil und Affe. Und wenn man den Grund dieser seltsamen Erscheinung erfahren will, so hört man aus dem heiligen Munde der Schriftgelehrten unter dem Siegel der Verschwiegenheit: zur Zeit des Krieges der Götter mit den Giganten hätten sich die Götter nach Ägypten begeben und dort Tiergestalten angenommen, um ihren Feinden verborgen zu bleiben; der eine habe sich aus Furcht in einen Bock verwandelt, der andere in einen Widder, der dritte in ein wildes Tier oder in einen Vogel und deshalb trügen die Götter auch jetzt noch die damals angenommenen Tiergestalten: denn so sei unzweifelhaft in den Heiligtümern zu lesen, niedergeschrieben vor mehr als 10000 Jahren (c. 14). Eine Eigentümlichkeit bei den Ägyptern ist, dass sie das Opfertier, wenn es getötet ist, beklagen und betrauern; manche schlachten es auch nur und bestatten es sodann. Besonders bei dem Tode des Apis, ihres grössten Gottes, gibt jedermann seine Trauer dadurch kund, dass er sich das Haupthaar abscheren lässt. Es ist aber dieser Apis ein Gott, der aus der Herde gewählt

wird, viel schöner und ehrwürdiger als die gewöhnlichen Rinder.

Der Verfasser schliesst seine Abhandlung mit dem schon anfangs teilweise ausgesprochenen Gedanken: „Diese Dinge, die von den meisten geglaubt werden, scheinen mir zwar keines Tadlers zu bedürfen, wohl aber eines Heraklit, dass er ihren Unverstand beweine, oder eines Demokrit, dass er ihre Dummheit verlache“ (c. 15).

So urteilt der antike Spötter über die religiösen Verhältnisse seiner Zeit: wir Modernen stehen auf einem höheren Standpunkte, wir wissen, dass es gilt menschliches Thun und Handeln weder zu verlachen noch zu beweinen, sondern zu v e r s t e h e n: humanas res et actiones non ridere, non deflere, sed intellegere.